محمد أركون وتحديث العقل الإسلامي

أ. فارح مسرحي
قسم الفلسفة
جامعة باتنة

ملخص:

يعتقد أركون أن تحديث آليات اشتغال العقل في السياقات الإسلامية لا يتم إلا بعد القيام بمهمة أكثر أهمية وحساسية والمتمثلة في نقد العقل الإسلامي ومحاولة تجاوز القطيعة بين ما هو إسلامي وما هو حداثي، بتفكيك بنية الوعي الإسلامي، وإثبات تاريخيتها، هذا ما سنحاول توضيحه من خلال تحليل ومناقشة الأفكار التي يطرحها أركون في هذا السياق. وذلك للانخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر من خلال الشروع في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة نقدية، تاريخية مسؤولة، تسمح للمسلمين أن يعيشوا الحاضر غير منفصلين لا عن تراثهم ولا عن معطيات العصر.

Résumé:

La modernisation de la raison islamique selon l'œuvre de Mohammed Arkoun ne se réalise qu'après une critique de cette raison pour dépasser la rupture entre l'Islam et la Modernité.

Cet article vise à analyser et discuter les notions proposées par Arkoun dans ce contexte. Afin d'initier une lecture critique et responsable de la tradition arabo-musulmane. Ce qui permettra au musulmans de vivre leur présent attachés à leur tradition d'un coté et à la modernité de l'autre.

اعتلى الحديث عن العقل موضع الصدارة في أدبيات التجديد ونقد التراث العربي الإسلامي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، فالكل يطلب التغيير، التجديد، التقدم والحداثة، ومنطلق كل هذه العمليات هو العقل، ذلك ما عبر عنه الجابري بقوله:«المفروض في كل انطلاقة فكرية جديدة، حقيقية، صحيحة، أن تنطلق من نقد القديم، وعندما نقول نقد القديم فإن هذا يعني أساسا؛ نقد العقل»[1]، لأن النقد –خصوصا حينما يتعلق بالعقل- شرط جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفيا.[2] ومن ثم فالمهمة المفروضة على المفكرين والباحثين العرب والمسلمين في نظر أركون هي "نقد العقل الإسلامي"، لأنه «يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة».[3] ومن البديهي أن يقابل مشروع نقد العقل الإسلامي بالكثير من الاعتراضات والاحتجاجات، نظرا لما يحمله من دلالات ولما يثيره من حساسيات وما قد ينجر عنه من زعزعة وقلب للرؤى والمفاهيم، إلا أن المقصود بالنقد كما يمارسه أو كما يدعو إليه أركون ليس معناه التقليدي، السلبي، إنما المقصود بالنقد هو معناه الحديث « الذي لا يقوم على فحص المعارف والأفكار بقدر ما يبحث في قبليات المعرفة، وشروط إمكان الفكر، فهو قراءة في النصوص والتجارب لسبر إمكاناتها، واستنطاقها عن مجهولاتها، إنه لا يكتفي بقراءة المعلوم وفضحه والحكم عليه، وإنما يستقصي المجهول، والمغيب والمستبعد» .[4] وقد آن الأوان – يقول أركون- «لكي نجعل المجتمعات العربية والإسلامية تستفيد من طرز الفهم الجديدة التي يتيحها لنا الفكر المعاصر».[5] على اعتبار أن الهدف النهائي هو «البحث عن الأسس الإبستيمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة، أي اليوم».[6] والغاية المرجوة من نقد العقل الإسلامي هي محاولة تجاوز القطيعة بين ما هو إسلامي وما هو حداثي، بتفكيك بنية الوعي الإسلامي، وإثبات تاريخيتها،ثم السعي لتحديث آليات اشتغال العقل في السياقات الإسلامية. وهذا ما سنحاول توضيحه من خلال تحليل ومناقشة الأفكار التي يطرحها أركون في هذا السياق. وذلك بالإجابة على الإشكاليات التالية: ما المقصود بالعقل الإسلامي؟ وماذا يعني لدى أركون بالتحديد؟ ما الفرق بينه وبين العقل العربي الذي هو عنوان المشروع الفكري للجابري؟ ثم ما هي خصائص العقل الإسلامي؟ وأخيرا وهو المهم كيف يمكن جعل هذا العقل جديرا باللحظة الراهنة –لحظة الحداثة أو ما بعد الحداثة؟

أولا: مفهوم العقل الإسلامي ومبادئه: قبل التطرق لمفهوم العقل الإسلامي كما يحدده أركون، من الضروري الإشارة إلى أن القول بوجود عقل عربي أو إسلامي، ليس بالأمر المقبول من طرف الجميع، ففي حين يعتقد "فتحي التريكي" أن «العقل واحد ولا نستطيع تقسيمه بحسب الجغراسياسية.. وليس العقل خاصية قوميات ضيقة»،[7] يذهب "علي حرب" إلى أن الاعتقاد بوجود عقل إسلامي، يعد منزلقا يحيل إلى كائن، ماورائي ومزعما يلغي الفروقات بين التجارب والأعمال باسم وحدانية العقل العربي أو الإسلامي.[8] هذه الاعتراضات وغيرها، تقتضي ضرورة تبرير وجود العقل العربي أو الإسلامي قبل تحديد المقصود به. وإذا كان ناقد العقل العربي -الجابري- يبرر ذلك بأن العقل العربي حالة خاصة من العقل الإنساني فـ«هناك دوما خاص داخل العام، ويجب أن نعطيه ما يكفيه من الاهتمام».[9] فإن أركون يجيب ناقديه قائلا: «عندما أتحدث عن عقل فرنسي أو عقل إسلامي، فذلك للتأكيد على ما يجبر العقل على نسيان توجهه نحو معرفة عابرة للثقافة وعابرة للتاريخ .. جاذبا [إياه]نحو الأسفل، نحو المحلي، بهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن وجود عقل ألماني، أو عقل إنجليزي».[10] وأركون إذ يتحدث عن العقل الإسلامي، فهو يريد البرهنة على أنه رغم الاختلافات الموجودة بين الفرق الإسلامية، إلا أنها تنطلق من نفس المسلمات، وبتعبير "كمال عبد اللطيف" فإن «العقل في نظام الفكر الإسلامي واحد، والخلافات داخل قلوع الثقافة الإسلامية بين الفقه والفلسفة والكلام والتصوف، رغم عنفها في بعض اللحظات ظلت تنشأ على الأطراف والتخوم لا على المعاقل والحصون».[11] ومن ثمة نطرح السؤال: ما المقصود بالعقل الإسلامي عند أركون؟ وما هي الأرضية المشتركة بين مختلف تمظهراته؟ أو ما هي إبستيميته؟

1- **مفهوم العقل الإسلامي وخصائصه:** يبدو من خلال التقديم السابق، أن أركون ليس بصدد الحديث عن مفهوم العقل في مطلقيته، أو «كمجموعة الوظائف التي تكون المعرفة موضوعها بكل معاني الكلمة،إحساس، تداعي، ذاكرة، خيال، إدراك، وعي»[12]، كما أنه يستعبد الحديث عن نظرية العقل الأرسطية والتي تبناها العديد من فلاسفة الإسلام، إذ يقول «لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية؛ أي القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في

النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة، المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية»[13]. المقصود إذن هو العقل في التاريخ الإسلامي أو تمظهرات العقل في التاريخ الإسلامي، لأن العقل الإسلامي من منظور أركون «ليس إلا صيغة من صيغ العقل، وليس كل العقل.. إنه ليس عقلا أبديا أو أزليا، وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكل وبداية ونهاية،مثله مثل أي عقل في التاريخ».[14] ومسايرة لأركون نتساءل: ما هي بداية تشكل العقل الإسلامي؟.

للإجابة عن هذا السؤال يستعرض أركون عدة خيارات ممكنة، ثم يقرر بأن أفضل خيار هو الاعتماد على نص محدد، «لأننا نمتلك مؤلفا معياريا اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والإشعاعات المختلفة، إنه رسالة الشافعي 767-820م »[15]. ومبرر اعتبار "رسالة الشافعي" حقلا لتحديد العقل الإسلامي، يكمن في كون الفكر الإسلامي -حسب أركون- «اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، أي البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها.. وتعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما أزدهر بعده باسم أصول الفقه»[16] .هذا ما يؤكده نص لفخر الدين الرازي 1149-1210م يقول فيه:«كان[الناس] قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخَلْقِ قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع».[17] هذا النص يبرر اختيار أركون لرسالة الشافعي باعتبارها لحظة تأسيس لطريقة معنية في التفكير، وقانون كلي للاستدلال انطلاقا من النصوص الدينية، فرسالة الشافعي تعتبر بداية العقل الإسلامي التي أسست آليات اشتغاله، والتي تتضمن النظام الذي حكم ولا يزال يحكم الفكر الإسلامي، عن ذلك يقول أركون:«..إن الخطاب القرآني وسيرة النبي وسيرة علي والأئمة عند الشيعة، قد استنبط منها نسق تفكيري متسم بفكرة الأصول ومازال هذا النسق موجها للفكر الإسلامي إلى يومنا هذا.. ورغم احتكاكه بنسقات أخرى الفلسفة اليونانية، الفكر الحديث إلا أن النسق الأصولي يبقى أشد نفوذا وأوسع انتشارا».[18] وانطلاقا من اعتبار رسالة الشافعي بداية أو نصا تأسيسيا للعقل الإسلامي، لا بد من تحليلها للوقوف على بعض جوانبها التي تسمح بمعرفة خصائص هذا العقل. يبدأ أركون تحليله للرسالة بتقديم عرض حول شكلها وظروف كتابتها، ثم يبين

موضوعها قائلا: «يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعا موضوعا أساسيا ومركزيا واحدا هو: أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام».[19] وهذه السيادة تشمل ثلاثة ذرى تتراتب هرميا كالآتي: -1القرآن بصفته مصدرا للسيادة العليا الإلهية. 2- السنة والسيادة العليا للنبي ص. 3- الإجماع والقياس والاستحسان، وهي العمليات البشرية من أجل بلورة السيـــادة العليا واحترامها. إن احترام هذا الترتيب والتتابع يتضح من خلال سعة الشروحات المخصصة لكل منها ومدى كبرها، «فالقرآن حاضر في كل أنحاء الرسالة حيث استشهد الشافعي بـــ 220 آية، أما الحديث فقد استشهد بـــ 100 حديث، ويشغل 105 صفحات في الترجمة الإنجليزية، أما الفصل الخاص بالإجماع والاجتهاد فلا يشغل سوى 76 صفحة».[20] بعد العرض الشكلي للرسالة، وتحديد موضوعها المتمثل في مصادر التشريع ومراتبها،يخلص أركون إلى أن ذلك «يوحي بأن هناك عقلا معينا ومحددا بشكل صارم ومؤطر وموجه، وهو يتحرك في إطار مجموعة نصية».[21] ويستنتج نصر حامد أبو زيد من هذه الفكرة، أن الشافعي «لم يترك لفاعلية "العقل" إلا مجال القياس الذي اشترط له شروطا تجعله نوعا من "الاستنباط" المقيد بحدود "الأصل السابق" هكذا يتحدد دور العقل في البحث عن أحكام موجودة في النصوص وإن كانت خافية مضمرة لا تحتاج إلا إلى البحث عنها واكتشافها فحسب».[22] وهنا تبرز إحدى أهم خصائص العقل الإسلامي والعقل الديني بصورة عامة، الذي«يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل المعرفة الصحيحة استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة، لذلك فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع».[23] أي أنه يأتي في الدرجة الثانية بعد النص، ومهمته هي توليد النصوص من نصوص سابقة.[24] ذلك ما يؤكده أركون بقوله: «فهو - العقل- خادم للوحي ولا يجرؤ أبدا على مبادرة السؤال، أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء، ولا يدرك العقل شيئا إدراكا "صحيحا"، إلا إذا اعتمد على الوحي المبين»،[25] نجد هذه الفكرة واضحة في قول الشافعي: «43- فكل ما أنزل في كتابه – جل ثناؤه – رحمة وحجة، علمه من علمه وجهله من جهله، لا يعلم من جهله ولا يجهل من علمه. 48 – قال الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها».[26] ثم يقوم بالبرهنة على ذلك بآيات قرآنية عديدة كقوله تعالى:كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ

النَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ . وقوله: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَبَ تِبْيَنًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** وحسب أركون فإن كلام الشافعي معناه« بما أن سبل النجاة في الدار الآخرة ووسائل الوصول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في القرآن، فإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة للقرآن».[27] وبالتالي يبقى العقل دوما تابعا وخاضعا للوحي،هذه العلاقة تجعل العقل محدودا، إذ هناك مجال يمكنه التفكير فيه، وهناك حدود لا يمكنه تجاوزها لأن هناك فضاءا ممنوعا على العقل التفكير فيه، وهو ناتج بالضرورة عن طريقة تنظيم الحقل المسموح التفكير فيه [28] هنا نكون قد لامسنا الخاصية الثانية للعقل الإسلامي وهي أنه عقل دغمائي Raison dogmatique «يرتكز على ثنائية ضدية حادة متمثلة في نظام من العقائد والإيمان، يقابله نظام من اللاعقائد واللاإيمان، فالعقلية الدغمائية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة ما عداها، وتعتبرها لاغية ولا معنى لها، وتحل في دائرة الممنوع التفكير فيه»،[29] أو المستحيل التفكير فيه الذي يشكل بمرور الزمن كما كبيرا من اللامفكر فيه، من الأمثلة عليه في الفكر الإسلامي، عدم التفكير في جمع المصحف بعد "عثمان بن عفان"، عدم التفكير والبحث النقدي في الحديث النبوي بعد تدوين كتب الصحاح، ونفس الشيء بالنسبة لنظرية خلق القرآن بعد فشل المعتزلة...الخ. لقد تم تكوين هذا اللامفكر فيه «بترسيخ العقلية الدغمائية.. بعد القرون الهجرية الخمسة الأولى، التي تعتبر مرحلة الإبداع والفكر المنتج، والتي تلتها مرحلة استهلاك التراث والتقليد و الاجترار دون الخلق والإبداع».[30] مما سبق يمكن القول أن العقل الإسلامي من منظور أركون، هو العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة المجتمعات الإسلامية، منذ لحظة الشافعي، ووفق طريقة محددة بدقة من طرف هذا الأخير، والتي جعلت العقل خاضعا وتابعا للوحي، محترما السيادة العليا ومطيعا إياها، منتجا بذلك تصورا محددا عن العالم.[31] هذا التصور قائم على جملة مبادئ مرتبطة بالفضاء العقلي القروسطي؛ لأن هذا الأخير يتميز بأنه تابع لمرجعية معينة.

وقصد الكشف عن المبادئ القابعة خلف العقل الإسلامي، والموجهة لطريقة إنتاجه للمعرفة،أو ما يدعوه أركون "إبستيمية العقل الإسلامي"، نتسائل: ما المقصود بالإبستيمية؟ وما

هي إبستيمية العقل الإسلامي؟ وبعبارة أخرى ما هي المبادئ والمسلمات التي يخضع لها إنتاج المعرفة في نمط التفكير الإسلامي؟.

2- إبستيمية العقل الإسلامي: مصطلح الإبستيمية l'Epistémè، بلوره "ميشال فوكو" 1926-1984م، واستعمله لتحقيب المراحل الثلاثة الكبرى التي عرفها الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ويعرف فوكو الإبستيمية بقوله:« إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، الإبستيمية Epistémè حيث المعارف منظور إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية، أو إلى صورها الموضوعية»،[32] ومهمة الإبستيمية هي مهمة تاريخية تتمثل في الكشف عن الإمكانيات والشروط التاريخية لظهور المعارف، وللإبستيمية وجهان؛«فإذا كانت في وجه من وجوهها بنية، فإنها ليست ساكنة، إنها متغيرة وذلك لعلاقتها بالتاريخ .. لذلك فإن كل مرحلة تاريخية محكومة بإبستيمية معينة تقطع مع سابقتها وتكون مقدمة لإبستيمية لاحقة».[33] استعار أركون مصطلح الإبستيمية من تحليلات ميشال فوكو موظفا إياه في تحقيب الفكر العربي الإسلامي ابستمولوجيا- أو عمقيا – وليس سياسيا كما هو شائع أي: فجر الإسلام،العهد الأموي، العباسي، العثماني...الخ. والمقصود بالإبستيمية في أعمال أركون هو «النظام الفكري الشامل الذي يتحكم ضمنيا أو عمقيا أو أركيولوجيا بفترة معرفية ما».[34] وبتعبير أوضح فهي «تعني مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، أي أنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها».[35] وقد ترجم "هاشم صالح" – مترجم أركون- مصطلح الإبستيمية، بصيغ عديدة؛ فأحيانا ينقله إلى العربية كما هو إبستيمية أو إبستيمي، وأحيانا يترجمه بنظام الفكر أو المنظومة الفكرية، كما أن أركون نفسه يستعمل في نفس المعنى مصطلحا آخر هو الفضاء العقلي L'espace mental.[36] يمكن القول إذن أن الإبستيمية أو النظام الفكري للعقل الإسلامي تشمل مجموع المبادئ والفرضيات التي يستعملها العقل الإسلامي بشكل ضمني في إنتاج المعرفة والتي تشكل الأرضية المشتركة أو «البنية النظرية الأثيرية التي لا ترى بقدر ما تؤسس، والتي وجهت وما تزال توجه العقل الإسلامي».[37] فما هي مكونات وعناصر هذه البنية؟ أو ما مضمون إبستيمية العقل الإسلامي؟. للإجابة عن هذين السؤالين نعود إلى تحليل أركون لرسالة الشافعي، فأول ما قام به الشافعي هو: تبرير اختيار اللغة العربية لنقل الوحي إلى البشر، ثم البرهنة عن الصحة

الإلهية لهذا الوحي عن طريق التركيز على فكرة إعجاز النص القرآني، وعدم قدرة البشر على تقليده أو الإتيان بمثله.[38] بعد ذلك يقوم الشافعي بالبرهنة على السيادة العليا للسنة النبوية، ويستشهد من أجل دعم فكرته بالآيات القرآنية التي تفرض على كل مسلم طاعة الرسول ص، كقوله تعالى: لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَبَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَلٍ مُّبِينٍ***، وتتفق الآيات التي يستشهد بها الشافعي في تضمنها لكلمة "الحكمة" التي يقوم بالمطابقة بينها وبين سنة الرسول ص إذ يقول:«كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما مَنَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة: دليل على أن الحكمة سنة رسول الله»،[39] ويؤكد ذلك في موضع آخر قائلا: «سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنة رسول الله».[40] ويواصل الشافعي برهنته مستشهدا بالآيات القرآنية التي تدعو إلى طاعة الرسول ص وتربطها بطاعة الله تعالى، على غرار قول المولى عز وجل: وَمَن يُطِعِ الله وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ الله عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصَلِحِينَ وحَسُنَ أُوْلَئِكَ رَفِيقًا****. ولعل أهم ملاحظة يمكن تسجيلها في هذا السياق، تتمثل في ذلك الحضور الكبير لآلية الاستشهاد بالآيات القرآنية للبرهنة على الأفكار التي يقدمها الشافعي، ولا تقتصر هذه الآلية عليه وحده، لأن «الفكر الديني -في مجمله- يستشهد بالنصوص المقدسة ويستمد منها الدلائل القطعية.[41] يخلص أركون إلى أن «طريقة اشتغال العقل لدى الشافعي قائمة على مجموعة من المبادئ التي هيمنت منذ ذلك الوقت حتى اليوم على أدبيات إسلامية ضخمة هائلة».[42] وهذه الطريقة التي يشتغل بها العقل الإسلامي تكمن في كونه «يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته معنويا، هذا المعنى الواضح والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله».[43] يتيح لنا هذا النص -الطويل نسبيا- استنتاج مكونات الإبستيمية الخاصة بالعقل الإسلامي والمتمثلة في النقاط التالية:

*عدم التمييز بين الناحية الأسطورية mythique والناحية التاريخية historique، ومثال ذلك الاعتقاد الراسخ لدى جميع المسلمين، بأن هناك جوهرا للإسلام أو"الإسلام الحق" الذي هو عبارة عن إطار صالح لكل زمان ومكان، وهذا الجوهر يشمل؛ الدين والدنيا، الأخلاق والسياسة..الخ. فالجميع «يتحدثون عن الــ: إسلام، دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه»،[44] وهذا الإيمان بوجود "الإسلام الحق" يتضمن بدوره المسلمات التالية: [45]

- الله موجود، واحد، خالق، قادر...
- خاطب الناس كلهم باللغة العربية لآخر مرة بواسطة محمد ص، وكلامه مدون في كتاب أصيل هو القرآن الكريم.
- القرآن يبين كل شيء عن الخلق، الوجود، وقدرة الإنسان ولا يمكن التغاضي عنه في أمر ما أو في وقت ما، لأنه الحقيقة القصوى.
- يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الحقيقة ويجسدها باستعادة العصر الذهبي الذي يمثل إسقاطا لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحققا له.

* التأكيد على تفوقيه المؤمن على غيره والمسلم على غيره؛ لأن ماهية الإنسان تكمن في العلاقات القائمة بين الخالق والمخلوق، بين الأمر والطاعة، وبين زوال الدنيا وكمال الآخرة.[46]

* تقديس اللغة والمعنى الوحيد المرسل من قبل الله، ويظهر ذلك في التوحيد بطريقة آلية بين الدين والفكر أو بين النص وقراءة العقل أو فهمه له، وبالتالي يمكن للعقل تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في النص.[47] والذي يتجاوز التاريخية، أي أنه لا يتغير ولا يتأثر بتغير الظروف التاريخية. ولعل هذا ما يزيد من دوغمائية العقل الإسلامي، أو ما يدعوه "نصر أبو زيد" باليقين الذهني والحسم الفكري، فهذا العقل الذي توصل إلى المعنى الحقيقي والوحيد للنص المقدس، يصبح مؤمنا «بامتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة».[48]

* إن صحابة النبي يشكلون جيلا ممتازا ومتميزا، وهم مزودون بمقدرة عقلية وفكرية مثالية تؤهلهم لأن ينقلوا الآيات القرآنية والأحاديث التي تشرحها وتضيئها بكل إخلاص ودقة وأمانة.

* إن الشريعة الإسلامية مستمدة بصورة كلية وبشكل صحيح وموثوق تماما من القرآن والسنة، «إما أنها مستنبطة مباشرة من النصوص الصريحة، وإما بشكل غير مباشر من تعاليم الإمام المعصوم بالنسبة للشيعة، أو من التقنيات المحددة في علم الأصول بالنسبة للسنة»،[49] أي أهل السنة والجماعة.

يعتقد أركون أن مجموع المبادئ السابقة يشكل نظاما معرفيا ملزما، ومقدمات ضمنية توجه الفكر توجيها حتميا حتى وهو يمارس علوما مختلفة في الظاهر الفقه، الفلسفة، علم

الكلام..[50]، واعتماد العقل الإسلامي على هذه المبادئ يعني تشكيله لرؤية معينة للعالم، هذه «الرؤية تسلم بأولوية الإلهي في الكون، ويكون الإنسان خليفة الله في الأرض، كما [أن] الفكر متمركز حول نص الوحي، وحقيقة العالم الخارجي والتاريخ وطبيعة السلوك البشري مستنبطة من الوحي».[51] هذه هي إذن أهم مكونات إبستيمية العقل الإسلامي، المتحكمة في طريقة إنتاج المعرفة، وفي توجهات الخطاب الإسلامي. ولما كانت مسايرة منهجية أركون التراجعية-التقدمية تتطلب العودة إلى الحاضر، للمقارنة بين العقل الإسلامي وما ينتجه من خطابات من جهة،والعقل الحديث وخطابه الحداثي من جهة أخرى، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو:ما موقع العقل الإسلامي بالنسبة للعقل الحديث؟ وكيف يمكن بلوغ عقل إسلامي وحديث في آن واحد؟.

ثانيا: العقل الإسلامي والعقل الحديث: إن تحديد مكانة العقل الإسلامي ومنتجاته الفكرية، بالنسبة للعقل الحديث ومكتسباته النظرية، يشكل الهدف العملي لنقد العقل الإسلامي لأنه يسمح «بالكشف عن ثغراته والكشف عن عيوبه وإعطائه دمًا جديدا أو نفسا جديدا بغية تحديثه»،[52] وبالتالي تشكيل فكر ديني حديث وجدير باللحظة الراهنة، فهل العقل الإسلامي بمبادئه وإبستيميته المحددة سابقا جدير بلحظة الحداثة وما تتطلبه على المستوى الفكري؟. للإجابة عن هذا السؤال يميز أركون بين إطارين من أطر الفعالية المعرفية للعقل،وهما يتوافقان مع لحظتين من لحظات تاريخ الفكر، إطار الحضارة القروسطية وإطار الحداثة، ويشرح مميزات هذين الإطارين كما يلي:

* بالنسبة لإطار الحضارة القروسطية «نلاحظ أن ساحة العقل مغلقة، والعقل سجين الرؤية اللاهوتية للوجود ومتمركز حولها، وسجين الكتاب المقدس،.فكانت سيادة العقل تمارس ذاتها داخل الحدود المثبتة من قبل الله في كتابه العزيز، فالمعنى ركب لغويا لأول مرة وآخر مرة في الكتاب، ولا يمكن أن يظهر أي شيء جديد بعد ذلك حتى نهاية الزمن».[53]

* أما بالنسبة لإطار الحداثة «فهو مفتوح، فهي-الحداثة- مشروع لم يكتمل، فالعقل لا يعرف أية حدود إلا الحدود التي يحددها هو لنفسه، فسيادة العقل كاملة في عصر الحداثة»؛[54] لأن من أهم مكتسبات الحداثة الاستقلالية الذاتية للعقل.

نلاحظ أن هناك اختلافا جوهريا بين مميزات العقل في الإطار القروسطي وسماته في إطار الحداثة، وذلك«لأن أوليات الحداثة الغربية قد قطعت مع أصول ومبادئ الأفكار القروسطية في أبعادها اللاهوتية»[55]، والتاريخ يعلمنا أن النظام الفكري للحداثة غير النظام

الفكري للعصور الوسطى.[56] وعلى اعتبار أن العقل الإسلامي قد تشكل في القرون الوسطى، كما أن الفكر الإسلامي قد توقف عن التطور طيلة تشكل الحداثة الغربية[57]، بسيادة النزعة التكرارية التقليدية، فإن أركون يرمي كل المنتجات الفكرية للعقل الإسلامي في دائرة الفكر القروسطي،إذ يقول: «من المؤكد أن كل منتجات الفكر الذي يفتخر به العرب والمسلمون اليوم، منغلق داخل الفضاء العقلي القروسطي، وهذا يعني أن له قيمة تاريخية فقط، ولا يمكنه أن يحل محل الفكر الحديث ومكتسباته»،[58] ويؤكد ذلك في موضع آخر بقوله: «ويمكن الجزم بأن الإطار المعرفي الذي يتشبث به الباحثون في الفكر الإسلامي.. ما يزال مرتبطا ومتأثراً بالإطار المعرفي الإسلامي الموروث».[59] لإثبات هذه الفكرة الجريئة والمثيرة،يتخذ أركون الفيلسوف"ابن رشد" 1226-1298م مثالا تطبيقيا؛ فهو يعتبر في نظر أركون قمة المعقولية في زمانه، بكل إمكانياته وكفاءته الدينية والفلسفية، إلا أنه يظل محكوما بإبستيمية القرون الوسطى، لأنه لم يستطع الخروج من السياج العقائدي الدغمائي المغلق* الذي ينغلق داخله المؤمنون كلهم، فينبغي ألا ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره «وينبغي موضعته داخل هذا العصر بكل الإمكانيات العلمية المحددة والمحدودة لذلك العصر، لقد حاول البرهنة على رأيه مستخدما وسائل عصره، وتوصل إلى نتائج معينة، ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع، و لا تلزمنا اليوم إطلاقا ».[60] ومن هنا يصل أركون إلى النتيجة التي مفادها أن ابن رشد يصبح "في ذمة التاريخ"، وبالتالي لا يمكن استخدامه اليوم لحل المشكلات التي تواجهنا، وهي نتيجة من الواضح أنها لن تلقى القبول من طرف الكثير من المفكرين المدافعين على ابن رشد وعلى مكانة الفلسفة والعقلانية الإسلامية بصورة عامة، ذلك ما نفهمه من اعتراض "علي حرب" الذي يرى «أن عقلانية ابن رشد ليست هي عقلانية القرون الوسطى، بدليل أن عقلانيتة ألهمت رواد الحداثة العقلية في أوروبا» .61 ويرد أركون على هذا الاعتراض و ما شابهه بكون ابن رشد «يعطي ثقة كبيرة لتعاليم المعلم الأول- أرسطو- كما أنه كان يشاطر المسلمين العقائد التراث الفلسفي العائد إلى مؤسس، هو الذي يميز بالضبط العقلية القروسطية»[62]، التي تتميز باتباعها وخضوعها لمرجعية معينة، دينيـــة كانت أم فلسفية؛ « فلو أخذنا ظاهرة الوحي مثلا فإن ابن رشـــد تحدث في كتابه "فصل المقال.." عنها، بصفته ثيولوجيا أرثوذكسيا أو فقيها أرثوذكسيا متقيدا بالحدود التي فرضها عليه علم

أصول الفقه».63 في مقابل الاعتراضات السابقة حول موقف أركون من ابن رشد، يتفق هذا الموقف أو النتيجة مع ما توصل إليه المفكر عبد الله العروي بخصوص"ابن خلدون" 1332–1406م فهذا الأخير، يشكل لحظة الامتياز الكبرى في الفكر الإسلامي، إلا أن جهوده في نظر العروي نفسه«لم تتخلص من إرث المتكلمين وظلت مشحونة بالاعتبارات الأخلاقية والدينية».64 انطلاقا من محدودية الآثار الرشدية والخلدونية،يؤكد كل من العروي وأركون على ضرورة الانخراط في استيعاب مكاسب الحداثة، إذ يخلص العروي إلى «ضرورة المصالحة مع التاريخ، بالتخلي عن العقل الوسيط، وتملك معقولية الأزمنة الحديثة».[65] ويصل أركون إلى واجب «القيام بتحرير ثان للمجتمعات الإسلامية بعد أن تم التحرير السياسي،وهذا التحرير الثاني هو التحرير الفكري ، وهي دعوة ليست لمجرد إصلاح ديني وإنما لثورة فكرية عميقة تذهب إلى أعماق الأشياء ».[66] لأنه لابد من تغيير آليات العقل الإسلامي ومبادئه، لجعله مسايرا لمتطلبات العصر «وقد آن الأوان لفتح الآفاق أمام فكر يستطيع التمتع عن جدارة بالصفتين معا فكر إسلامي و عصري ».[67] فما هي خصائص العقل الحديث أو العصري ؟ و كيف يمكن للعقل الإسلامي أن يصبح عقلا حديثا؟ وبصيغة أخرى : كيف يمكن تحديث العقل الإسلامي؟. إن أول سمة للعقل الحديث تتجلى في أنه «عقل مستقل، يخلق بكل سيادة و هيبة، أفعال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا، إنه يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون».[68] وانطلاقا من كون العقل الإسلامي عقل تابع للوحي، نفهم دعوة أركون إلى تحرير العقل، وجعله يحتل «مكانة جديدة بوصفه الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه ومجمل علاقته بالطبيعة والعالم».[69] ودعوة أركون إلى ضرورة تحرير العقل من كل قيد أو إطار مسبق،تطال حتى العقل الحديث نفسه لأنه يستخدم «العدة المنهجية والأدوات النقدية المستفادة من فكر ما بعد الحداثة.. فهو يلح على أنه لابد من العودة النقدية على عقل التنوير ومكتسبا ته؛ لأن هذا العقل يظل محدودا بالرغم من عظمة الإنجازات التي حققها».[70] تتضح دعوة أركون إلى نقد عقل التنوير وعقل الحداثة، من خلال التمييز الذي يقيمه بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة-رغم أنه يرفض استعمال مصطلح ما بعد الحداثة* - فالأول يشير إلى العقل التوسعي الاستعماري الحامل للمركزية الأوروبية الموجه بإرادة الهيمنة، أما

الثاني فيدعوه بـــ:العقل الاستطلاعي المنبثق Raison émergente والذي «يشير إلى مواقع نقدية جديدة للعقل. وهي الآن في طور الانبثاق و التبلور.. إن العقل الاستطلاعي الجديد لا يهدف إلى الهيمنة، وإنما إلى المعرفة واكتشاف آفاق جديدة للمعنى»؛[71] لأن الهدف الأساسي للعقل هو البحث عن الحقيقة دون أي توجيه أو شروط مسبقة. في مقابل دغمائية العقل الإسلامي وأحكامه اليقينية القطعية، يتميز العقل الحديث أو المنبثق «بأنه شكاك وارتيابي، لأنه يعرف أن الواقع أكثر تعقيدا وغزارة من أي فكر،وأنه لا يمكنه استنفاذه تماما، هناك دائما مفاجئات وانقطاعات وصدف فريدة عجيبة، أما الفكر الدغمائي فيستسلم لقناعاته،و ينام عليها في حين الواقع يمشي ويتحرك».[72] وعلى اعتبار أن «سلطة العقل اجتماعية، تاريخية، فإنها ضد الأحكام القطعية اليقينية الحاسمة، إنها تتعامل مع العالم والواقع والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة».[73] ومن ثمة يحذر أركون من «التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى سياج دغمائي مغلق».[74] لأن العقل المنبثق حاليا يحارب هذه السياجات المغلقة التي تبقى في منأى عن أي نقد، في حين يسمح هذا العقل لذاته بأن يحتج، وبأن يلغي ما كان قد أنتجه سابقا، ويقبل بالعودة على خطاه ابستيمولوجيا.[75] فلا عقل يكتسب معارفه بصورة حاسمة ونهائية، بل ثمة دوما مجال للعودة والتراجع، وفي النهاية فالعقل ذو بنية تاريخية تتغير بتغير المعارف التي تكتسبها. يتميز العقل المنبثق بأنه عقل متواضع، فهو «يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة، ثم يقر بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية ومحدوديتها» ،[76] والتي ترجع بالدرجة الأولى إلى إيمان العقل بنسبية المعرفة، ونسبية الحقيقة،«بعد مغادرته لمنطقة اليقينيات وتحرره من الأنساق والمذاهب الشاملة».[77] وعن ضرورة تكريس الإيمان بنسبية المعرفة، ونسبية الحقيقة بالنسبة للعقل الإسلامي يقول أركون :«ينبغي أن نقبل شيئا أساسيا يعبر عن منجزات الحداثة العقلية ألا وهو نسبية الحقيقة، ونسبية الحقيقة يتعارض جذريا مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة كما ساد سابقا في كل الأوساط الدينية»[78] فالعقل المنبثق حديثا يقبل تعدد التأويلات ولا يدافع عن طريقة واحدة في التأويل، ضمن هذا المنظور يعتقد أركون أنه من الضروري التخلي عن تلك الرؤى

الإسلامية الأرثوذكسية التي تعرض على أنها تمثل "دين الحق" ،وتقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، متعالية على مختلف الحقائق النسبية المتحولة، لأن «الحق نفسه خاضع للتاريخية»،[79] وفي الفكر الإسلامي هناك عدة أنظمة للحقيقة، هناك نظام معتزلي،حنبلي، حنفي، إمامي، إسماعيلي، سني، صوفي، علماني، أصولي...الخ.

والإسلام في نظر أركون«ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ،إنه ليس كيانا أزليا لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين.. إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف من إندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب».[80] يرجع ذلك إلى الفرق الجوهري بين المثال والتطبيق أو الإسلام كنصوص والإسلام كممارسة اجتماعية، إذ لا يمكن للتطبيق في أية حالة أن يكون على مستوى المثال، ومن ثمة يصل أركون إلى أن «الإسلام لا يكتمل أبدا،بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي- ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية.. ولكنه يتضمن مع ذلك العناصر التكوينية الثابتة المصحف، نصوص الحديث، الفرائض...»[81] انطلاقا من تعدد أنظمة الحقيقة، «يحرص العقل المنبثق على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر لديه من مصادر ووثائق... وهذا الموقف ينافي التشبث بتفوق أمة أو سنة أو اتجاه أو عصر أو دين أو فلسفة على غيرها»[82]، وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى عدم الاهتمام «بالثنائيات الضدية صح/خطأ، خير/شر؛ لأن هذه الثنائيات لا توجد ولا تفهم إلا ضمن حالة تاريخية معينة أو حالة اجتماعية – تاريخية محسوسة، وفهم هذه الثنائيات يختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر».[83] وبدلا من «ممارسة العقل لهيمنة تعسفية شاملة أصبح يعترف بوجود عدة عقلانيات وعدة أنماط من تشكل المعنى، وعدة مستويات من الدلالة»[84].

مما سبق نستنتج أن تحديث العقل الإسلامي، يقتضي استقلاليته، وقبوله بالعودة النقدية على معارفه،بعيدا عن الآليات الدغمائية والنظرة الأرثوذكسية التي عرفها الفكر الإسلامي في أغلب فترات تاريخه. وكما لاحظنا فإن النقد كما يمارسه أركون لا يقوم على نفي الأعمال ونقض الأقوال والخطابات ورصد الأخطاء، بقدر ما يقوم على التنظير لبناء إمكانيات جديدة في التفكير، تسمح باستيعاب الماضي والحاضر، وذلك للانخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر المتمثل بقراءة نقدية، تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي، تسمح للمسلمين أن يعيشوا الحاضر غير بعيدين لا عن تراثهم ولا عن معطيات العصر.

الهوامش

1- محمد عابد الجابري: إعادة تأسيس التراث(الفكر العربي المعاصر، العدد12، 1981، مركز الإنماء القومي، بيروت) ،ص 159.
2 - نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط1، 2000، ص112.
3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص 331.
4- علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط2، 1995، ص ص 201،202.
5- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ،ص 112.
6- محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 43.
7- المرجع نفسه، ص55.
8- نصرحامد أبو زيد:الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية(الإسلام والسياسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر،1995)ص47
9- محمد أركون: الإسلام، أصالة وممارسة، ت: خليل أحمد خليل، بيروت- د ط-ص85.
10- المرجع نفسه، ص96.
11- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية، المرجع السابق، ص47.
12- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية، المرجع السابق، ص47.
13- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 164.
14- محمد أركون: الفكر العربي، ت: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (د ط)، 1982 ص20.
15- كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص99.
16- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص317.
17 - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص184.
18- المرجع نفسه، ص320.
19- كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1999، ص152.
20- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص168.
21- المرجع السابق، ص191.
22- محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر التنويري والايمان المستنير، ت: هاشم صالح (عالم الفكر، العدد4 المجلد
23- محمد أركون: قضايا في النقد العقل الديني، ص08.
24- محمد أركون: الإسلام والحداثة، ص210
25- علي حرب:المنوع والممتنع ،ص130
26- علي حرب:المنوع والممتنع ،ص130
27-حوار مع محمد أركون في جريدة الصحافة، العدد 196، 19 /1999/12 الجزائر، ص2.
28- كمال عبد اللطيف: الحداثة و التاريخ ، ص134.
29- - المرجع نفسه، ص136.
30- رضوان زيادة:أركون و نقد العقل الإسلامي (الملتقى، العدد 0 ، ماي 1999، بيروت)، ص16.
31- محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ص ص، 100- 101.
32- محمد أركون: الإسلام و الحداثة، ص208.
33- علي حرب: الماهية و العلاقة، المركز الثقافي العربي،بيروت-الدار البيضاء ،ط1998،1 ص208.
34- محمد أركون: حوار مع (العالم العربي في البحث العلمي، العدد5، خريف/شتاء، 1995، معهد العالم العربي، باريس)، ص219.
35- محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق و أنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية، ص104.
36- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص13، الهامش رقم 2.
37- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر آلياته و منطلقاته الفكرية، ص70.
38- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص15.
39- محمد أركون: الإسلام و الحداثة، ص209.
40- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص14.
41- علي حرب : نقد النص، ص218.
42- محمد أركون: الإسلام و الحداثة، ص226.
43- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص9.
44- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص174.

[45] - محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ص20-21.
[46] - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص14.
[47] - محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص33
[48] - المصدر نفسه: ص 43
[49] - محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 164
[50] - محمد أركون: الفكر العربي، ت: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر دط، 1982 ص20
[51] - كمال عبد اللطيف: قراءات في القلسفة العربية المعاصرة، ص 99 .
[52] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 317
[53] - محمد اركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 184 .
[54] - المرجع نفسه ص 320.
[55] - كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1 ، 1999 ، ص 152 .
[56] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 08 .
[57] - المرجع نفسه ص 191 .
[58] - محمد أركون : ابن رشد رائد الفكر التنويري والايمان المستنير، ت: هاشم صالح عالم الفكر ، العدد 4 المجلد 27، 1999 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 24.
[59] - محمد أركون: قضايا في النقد العقل الديني، ص 08.
[60] - محمد أركون: الاسلام والحداثة، ص 210
[61] - علي حرب : الممنوع والممتنع، ص 210.
[62] - محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والايمان المستنير، م س ، ص 25 .
[63] - حوار مع محمد أركون في جريدة الصحافة ص 2.
[64] - كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ، ص 134.
[65] - المرجع نفسه ص 136.
[66] - رضوان زيادة: أركون ونقد العقل الإسلامي الملتقى ، ع0 ، 1999 ، بيروت ، ص 16.
[67] - محمد أركون: الاسلام أصالة وممارسة، ص ص 100-101 .
[68] - محمد أركون: الاسلام والحداثة، ص 208 .
[69] - علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1 ، 98 ص 208 .
[70] - محمد أركون: حوار مع العالم العربي في البحث العلمي، ع 5، 95 ، معهد العالم العربي، باريس، ص 219 .
[71] - محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الاسلامية، ص 104.
[72] - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 13، الهامس رقم 2 .
[73] - نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني العاصر ألياته ومنطلقاته الفكرية، ص 70.
[74] - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 14 .
[75] - محمد أركون : الاسلام والحداثة ، ص 209.
[76] - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 14.
[77] - علي حرب : نقد النص، ص 218.
[78] - محمد أركون: الاسلام والحداثة، ص 226.
[79] - محمد أركون: اين الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص 9.
[80] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 174.
[81] - محمد أركون: الفكر الاسلامي، قراءة علمية، ص ص20-21.
[82] - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 14.
[83] - محمد أركون: أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ص 33
[84] - المصدر نفسه: ص 43